

N° 99/07 - Août-Septembre 1999

L'EXEGESE CORANIQUE SELON MUHAMMAD AHMAD KHALAF ALLAH

par Marc CHARTIER

L'étude que nous proposons ce mois-ci fut publiée par Se Comprendre en 1974 comme document "Saumon N° 127". L'importance du sujet et la fréquence avec laquelle on nous demande s'il existe une nouvelle approche exégétique du Coran dans l'Islam nous a incité à reprendre ce texte en y ajoutant quelques pages tirées de l'ouvrage de Khalaf Allâh, présenté ici par Marc Chartier. La traduction de ces "morceaux choisis" a été effectuée par Mohsen Ismaïl.

"Un des principaux points cardinaux de l'évolution de l'Islam, comme société et comme religion, pour ne pas dire le principal, réside dans une nouvelle conception de la révélation coranique. On s'étonne souvent qu'elle ne soit pas plus avancée. Bien des penseurs musulmans en sentent la nécessité. Mais la contrainte sociale, basée sur le caractère intouchable du texte coranique, est encore toute puissante dans la plupart des pays musulmans(1)."

Ce jugement d'ensemble sur la situation de la pensée musulmane contemporaine trouve, nous sembletil, une illustration dans la démarche intellectuelle de l'égyptien Muhammad Ahmad Khalaf Allâh(2). Selon ce penseur, seul un retour au Coran dans son jaillissement premier est apte à redonner à la praxis musulmane la vitalité dont elle a besoin pour aborder le monde moderne. Lumière divine "informant" le quotidien humain selon toutes ses dimensions, la Révélation coranique doit être interrogée, scrutée, décantée, au besoin des extrapolations qu'y ont greffées les Juristes ou les Théologiens de l'Islam. Telle est la ligne directrice de l'œuvre littéraire de Khalaf Allâh et, plus précisément de son œuvre exégétique qui retiendra exclusivement ici notre attention.

Après des débuts orageux où il eut à affronter les critiques émanant des représentants officiels de l'Islam, Khalaf Allâh ne tardera pas à ralentir son élan innovateur pour finalement emprunter scrupuleusement la voie tracée par les fondateurs de l'Ecole réformiste. Pour des raisons sur lesquelles nous ne pouvons faire que des suppositions, il semble donc s'être résigné désormais à "rentrer dans le rang". Mais quelle que soit l'orientation des écrits qui lui firent suite, la première œuvre exégétique de Khalaf Allâh demeure un document qui mérite d'être connu, un essai qui figure en bonne place dans le nombre des tentatives modernes visant à donner un nouvel élan à l'exégèse coranique.

En présence des faits et des comportements qui sont attribués, sur une base historique jugée comme plus ou moins certaine, Khalaf Allâh entend opérer une nette distinction entre la dimension événementielle des faits et des comportements présentés et leur contenu dogmatique. Il est convaincu que le Coran n'est pas une chronique où chaque détail rapporté serait à prendre à la lettre, mais fondamentalement un Message religieux adressé au cœur de l'homme.

A vrai dire, une telle option a eu ses antécédents dans l'histoire du tafsir coranique. Déjà au 13ème siècle, le Commentateur Râzî faisait le partage entre la charpente (alhaykal) de certains textes coraniques et leur portée doctrinale (Maqsûd). Imbu des principes réformistes contenue dans le Tafsîr alManâr de Muhamad &Abduh et Rashîd Ridâ, formé en outre à l'école du critique littéraire français Gustave Lanson, Khalâf Allâh a voulu se faire l'écho de cette orientation exégétique. Tout le mérite en revient, notre auteur est le premier à le reconnaître, à celui qui fut son maître : le Shaykh Amin alKhûlî(3). Khalaf Allâh a eu pourtant le courage le mot n'est pas de trop de déduire les premières applications des principes d'exégèse coranique contenus dans l'enseignement universitaire d'A. alKhûlî. Pour ce faire, il choisit comme thème d'étude les récits anecdotiques (alqisas, sing.: alqissa) renfermée dans le Coran. Tel fut le sujet, le premier pour le moins de sa thèse de doctorat à l' Université du Caire. Ce sujet ayant occasionné une violente indignation de la part des milieux officiels de l'Islam égyptien, l'auteur devra en choisir un autre, moins compromettant, en vue de l'obtention de son doctorat. Il éditera néanmoins le résultat de ses premières recherches dans l'ouvrage : **L'art des récits anecdotiques dans le Coran**(4). C'est cet ouvrage que nous nous proposons d'analyser dans ce qui suit.

Par la lecture qu'il fait des qisas coraniques, Khalaf Allâh est amené à relever un certain nombre de constatations, déroutantes au premier abord, mais obligées pour quiconque prétend à l'objectivité en matière d'exégèse.

Dans la ligne de ce qu'écrivait A. alKhûlî sur la nécessité d'étudier le milieu ambiant où fut reçue la Révélation coranique(5), l'auteur observe tout d'abord que le Coran met parfois en scène certains personnages qui ne sont pas d'exclusivité coranique, que ces personnages soient anonymes, imaginaires ou bien historiques : personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament (Adam, Iblis (Satan), Abraham, Noé, Lot, etc.) ; héros profanes ou personnages légendaires de l'Arabie préislamique, comme les &Ads et les Thamûds, les Gens de la Caverne, Dhû 1Qarnayn, etc. En d'autres endroits, le Coran fait allusion, sans plus, à certains faits ou événements sans relater ceuxci avec toutes les précisions nécessaires. C'est donc la preuve que de tels récits étaient déjà connus des auditeurs de la première Prédication coranique.

D'autre part, certains éléments extrinsèques au Message divin comme tel apparaissent dans le Texte coranique : l'état d'esprit de Muhammad par exemple, ou bien, de façon plus précise, le développement de sa psychologie selon les périodes de découragement par lesquelles le Prophète passait lorsque sa prédication se heurtait à une fin de nonrecevoir, etc. (cf. : pp. 320334). D'ailleurs, l'évolution des auditeurs du Prophète, dans l'accueil qu'ils réservent au Message coranique, entraîne une évolution parallèle dans la structure littéraire des qisas. Cellesci sont d'abord centrées sur la peinture des événements, au moment où faisait question le caractère prophétique de la personne de Muhammad (Sourates 51, 54 et 69). Ensuite le dialogue sera prédominant lorsque l'Islam naissant sera opposé à ses détracteurs (sourates 7 et 26). Finalement les qisas seront centrées essentiellement sur les personnages décrits et elles prendront ainsi leur forme la plus achevée (sourates 3, 28...)(6).

Khalaf Allâh tient à préciser de suite que la réfraction du milieu ambiant sur la facture littéraire des qisas ne met nullement en cause l'origine exclusivement divine de la Révélation coranique. Si le texte des qisas coraniques trahit de quelque manière les fluctuations de la psychologie du Prophète Muhammad, Dieu n'en est pas moins l'Auteur unique du Message révélé. Nous le pressentons déjà, cette remarque est importante. Elle fixe les limites que Khalaf Allâh entend ne pas dépasser dans son entreprise exégétique.

Poussant plus avant sa lecture, grâce à une étude comparée des textes, l'auteur est amené à constater que la précision historique est très souvent absente des qisas coraniques (pp. 4761; 127129). Certaines paroles, certains faits identiques peuvent être attribués à des personnages différents. En Coran 7,$_{109}$ par exemple, les chefs du peuple de Pharaon disent de Moïse qu'il est un savant magicien, alors qu'ailleurs, c'est Pharaon en personne qui prononce exactement les mêmes paroles (Coran 26,$_{34}$). Autre exemple : en Coran 15,$_{53}$, c'est à Abraham qu'est faite l'annonce de la naissance d'un descendant (Isaac), alors qu'en Coran 11,$_{71}$, la même annonce est faite à la femme d'Abraham. Il se peut aussi qu'une même personne, dans la même situation, prononce des paroles différentes. C'est le cas notamment des paroles adressées par Dieu à Moise lors de l'épisode du buisson ardent (Coran 27,$_{8}$; 28,$_{30}$; 20,$_{11}$).

Ces constatations, auxquelles nous joindrons par la suite quelques illustrations plus détaillées, sont pour Khalaf Allâh une invitation à remanier une certaine conception du tafsîr coranique selon laquelle tous les textes révélés seraient à prendre à la lettre. Si l'on veut sauvegarder la véracité divine dans la Révélation adressée à l'homme, il appert déjà que l'on ne devra pas demander au Message coranique la précision que l'on exige d'un historien. Le contenu réel de ce Message devra être cherché ailleurs, à savoir comme nous l'avons déjà noté, dans son aspect spécifiquement religieux.

1. Les divers genres de récits anecdotiques dans le Coran.

Revenons pour l'instant à la partie analytique de l'étude de Khalaf Allâh. Nous allons y découvrir certaines distinctions que l'on a considérées comme une première ébauche de théorie des "genres littéraires".

Les qisas historiques (pp.119150).

Ces premiers récits anecdotiques présentent la caractéristique de mettre en avant certains événements, certains personnages ayant une historicité réelle. Néanmoins, ils trahissent une évidente liberté par rapport à l'histoire comme telle. Un choix d'événements bien précis est fait délibérément. Tel détail, répété dans deux qissas identiques quant à leur sujet, est agencé différemment en fonction d'une perspective bien précise. Il est clair par conséquent que ce n'est pas l'information historique qui doit retenir l'attention, mais bien la signification religieuse qu'elle revêt et en fonction de laquelle est élaborée la construction littéraire du récit. Somme toute, ces qisas ne doivent pas être interprétées selon une logique rationnelle. Elles ont pour but de susciter, chez l'auditeur ou le lecteur, telle ou telle réaction intérieure. Elles s'adressent, comme l'affirme Khalaf Allâh, à la "logique du sentiment". Relevonsen quelques illustrations fournies par l'auteur.

L'histoire de Lot tout d'abord,, dont nous résumerons schématiquement les deux présentations. En Coran 15,$_{6175}$, l'ordre de succession des événements est le suivant : les hôtes reconnus comme les Envoyés de Dieu ; invitation faite à Lot de partir ; annonce du châtiment (Lot sera épargné) ; arrivée du peuple ; dialogue entre Lot et son peuple. Lot par conséquent sait dès le début qu'il échappera au châtiment infligé à son peuple. Par analogie de situation, cette qissa a pour but d'annoncer les malheurs de ceux qui accusent le Prophète Muhammad de mensonge (cf. Coran 15,$_{9299}$). Le Prophète, quant à lui, jouira de la Protection divine... En Coran 11,$_{7783}$, l'ordre des faits se présente comme suit : arrivée des envoyés (on ignore encore leur identité) ; trouble intérieur de Lot ; venue du peuple et son hostilité envers les hôtes ; pour protéger ses hôtes ; Lot propose à ses gens de leur donner ses filles ; réponse et refus du peuple ; trouble intérieur de Lot ; les envoyés reconnus comme Messagers de Dieu ; annonce du châtiment pour le lendemain matin (Lot sera épargné). Dans cette seconde présentation, le facteur temps est beaucoup plus développé, de même que l'analyse réitérée des sentiments d'inquiétude éprouvés par Lot. Ces sentiments sont l'écho de l'angoisse ressentie par Muhammad face au désir qui l'animait de guider droitement son peuple (cf. Coran 11,$_{12}$). En réponse, ce sont l'endurance et la patience qui sont prêchées à Muhammad. Cette seconde qissa a pour but d'affirmer le cœur du Prophète.

Deuxième illustration : l'épisode du bâton de Moïse. Dans un premier cas (Coran 20,$_{1723}$), le dialogue a lieu entre Dieu et Moïse et le bâton se transforme en serpent. Le but visé est celui de provoquer la confiance de Moïse, d'apaiser son angoisse (cf. Coran 20,$_{12}$). Dans un deuxième cas (Coran 26,$_{29-34}$), le dialogue se passe entre Moise et Pharaon et le bâton devient un dragon. Ce prodige contraint Pharaon à reconnaître que Moïse est effectivement un savant magicien. Dans le dernier cas (Coran 28,$_{2933}$), le dialogue a lieu à nouveau entre Dieu et Moise, mais le bâton cette fois se transforme en Djinns. Selon Khalaf Allâh, l'intention serait ici d'inspirer à Moïse la crainte révérencielle de Dieu.

Troisième illustration : l'hostilité entre Adam et Satan (Iblîs) telle qu'elle est relatée en Coran 7,$_{11\ ss}$ et 15,$_{26\ ss}$. Dans sa première présentation, la qissa vise a amener les "Associateurs" à modifier leur attitude à l'égard du Prophète (cf. Coran 7,$_{9}$: *"Ceux dont les œuvres sont légères : voilà ceux qui se seront euxmêmes perdus, parce qu'ils ont été injustes envers nos Signes"*)(7). Dans sa deuxième formulation, le récit a pour but de rassurer le Prophète et d'ôter de son cœur le trouble qu'il ressent face à l'insuccès de sa mission (cf. Coran 15,$_{10}$: *"Aucun prophète n'est venu à eux sens qu'ils se soient moqués, de lui"* ; 15,$_{9596}$: *"Nous te suffisons, face aux railleurs qui placent une autre divinité à côté de Dieu. Ils sauront bientôt"*).

Les qisasparaboles (pp. 151168).

Ces récits, qui sont dits "représentatifs" (tamthîlî), ont un lien très lâche, pour autant qu'il existe, avec l'objectivité historique de faits réellement survenus. En tout cas, la part de l'imagination y est prépondérante. De manière sommaire, la qissa tamthiliyya est définie en ces termes : "l'œuvre littéraire qui est le fruit de l'imagination du narrateur, à propos d'événements survenus à un héros imaginaire ou bien d'événements absolument irréels qui sont attribués à un héros ayant réellement existé" (p. 168).

Khalaf Allâh cite les exemples suivants : Coran 2,$_{243}$ (*"N'astu pas vu ceux qui, craignant de mourir, sont sortis par milliers de leurs maisons ? Dieu leur a dit : "Mourez !" Mais il les a fait ensuite revivre"*) ; 2,$_{259260}$ (deux

"mises en scène" visant à montrer que Dieu seul peut faire revivre après la mort) ; 5,112115 (La "Table servie" qui descend du ciel).

Bien qu'il ait affirmé précédemment que ces récits paraboliques relatent des faits fictifs, notre auteur tient cependant à préciser que tout n'y est pas le fruit de l'imagination. Cette précision néanmoins est de peu d'importance dans la logique de Khalaf Allâh. En effet, le recours à l'imagination ne naît pas d'un besoin de Dieu pour exprimer ce qu'Il veut dire. C'est l'homme qui en a besoin et Dieu ne fait, pour sa part, que s'adapter lui-même aux façons littéraires de l'homme.

En définitive, la Vérité issue de Dieu n'est pas esclave d'un unique mode d'expression qui serait inconditionnellement soumis à la "logique rationnelle", celle de "l'adéquation du dire à la réalité". Il est un autre genre de véracité littéraire ou artistique qui, bien que ne suivant pas les critères de la logique rationnelle, n'en exprime pas moins une vérité. C'est à ce genre d'expression qu'a recours tout artiste, afin de traduire "en vérité" les sentiments qui l'animent et le fruit de son imagination créatrice. L'adéquation se situe alors entre l'expression et la "croyance". Les qisas paraboliques sont là pour nous rappeler que Dieu a eu recours aussi à ce deuxième mode d'expression, dans l'intérêt de l'homme, pour faire connaître sa Vérité.

Les qisas à base de légendes (pp. 169180).

Si certains Commentateurs anciens ont su reconnaître l'existence, dans le Coran, de récits anecdotiques "représentatifs", par contre ils n'ont pas fait allusion aux "légendes" (asâtîr), préexistantes à l'Islam auxquelles se réfère parfois le Coran. Pour préciser ce qui est ici en question relevons deux exemples à la suite de Khalaf Allâh :

"Les incrédules disent même lorsqu'ils viennent discuter avec toi ce ne sont que des histoires racontées par les Anciens" (Coran 6,25)

"Lorsque nos versets leur étaient récités, ils disaient : oui, nous avons entendu 1 Nous en dirions autant, si nous le voulions; ce ne sont que des histoires racontées par les Anciens" (Coran 7,31)(8).

Nous sommes donc en présence de reproches adressés à Muhammad, par ses auditeurs incrédules. Ces derniers reconnaissent, dans certaines déclarations du Prophète, des "histoires" qu'ils connaissaient déjà, les ayant reçues de la bouche de leurs Anciens. Il est à noter d'ailleurs que de tels épisodes se rattachent en général à la période Mekkoise de la Révélation et qu'ils sont souvent relatifs à la croyance à la Résurrection que refusent les auteurs des reproches susmentionnés(9).

Il est indispensable de signaler que le Coran ne nie pas la similitude dépistée par les incrédules, entre les dires du Prophète et les "histoires des Anciens". A la suite de Khalaf Allâh, nous en voulons pour preuve le fait que les incrédules sont l'objet des menaces divines, non point pour avoir reconnu l'existence des asâtîr dans le Coran, mais uniquement parce qu'ils refusent de croire à la Résurrection(10). Que le Coran se fasse l'écho de légendes pré"révélationnelles" (par exemple en Coran 2,259260), c'est donc évident. Ces légendes cependant ne forment pas l'objet premier, ni même second, de la Révélation. Elles sont là uniquement comme points d'appui ou de référence, adaptés à ceux qui en ont déjà connaissance. Elles sont au service d'un but totalement distinct de leur contenu immédiat. Utilisées comme traits d'union entre le nouveau Message prophétique et la mentalité ambiante de la Mekke préislamique, elles n'ont d'autre but que celui de rendre plus accessible la nouvelle Croyance. En tout cas, elles ne remettent pas en cause l'authenticité exclusivement divine du Message annoncé par Muhammad.

Après la période Mekkoise, ce type de qisas cessera. A Médine en effet, Muhammad est affronté à un milieu beaucoup plus cultivé. Grâce à la présence des Juifs, les Médinois sont rodés au "genre littéraire" qui consiste à avoir recours aux asâtîr pour expliquer ou commenter telle idée, tel dogme. Cette constatation situe donc, dans ses véritables dimensions, la présence dans le Coran des légendes préislamiques. Elle n'enlève pourtant rien à son importance du point de vue exégétique.

2. Nature et buts des récits anecdotiques dans le Coran.

L'exposé analytique qui précède a déjà laissé apparaître le point focal autour duquel gravite toute l'exégète coranique telle que l'entend Khalaf Allâh. A la suite d'Amîn alKhûlî, notre auteur a le souci d'introduire des

critères "littéraires" dans la compréhension du Texte révélé, notamment dans l'interprétation du contenu des récits anecdotiques présents dans le Coran.

Toute œuvre littéraire authentique est une œuvre d'art. L'auteur qui prétend à l'éloquence est contraint d'utiliser le "matériau"' préexistant d'un langage, d'un parler commun à luimême et à ses auditeurs ou lecteurs. Et pourtant, guidé par son intuition, par le message qu'il ambitionne de transmettre, par le but qu'il se fixe à lui-même, il est libre de manier à sa guise les éléments qu'il utilise afin de traduire au mieux ce qu'il entend exprimer. Les mots, les expressions ou les images dont il se sert ne sont pas des absolus ; ils ont pour mission d'être des moyens au service de l'intuition créatrice. Que l'on aborde un livre de fables corme l'on étudie un livre d'histoire, ou que l'on prétende s'arrêter au signifié premier et apparent d'un langage symbolique, c'est se condamner à ne rien entendre au message précis dont les mots sont transmetteurs.

Selon Khalaf Allâh, les qisas coraniques ne font pas exception à cette règle. Construites sur la base d'éléments qui vont du fait historique le plus certain aux légendes en cours dans le milieu de l'Arabie préislamique, elles perdent, en s'agrégeant au Message coranique, leur signification première et immédiate. Seraientelles le témoin d'événements ou de personnages attestés par l'histoire, elles perdent leur droit à être évaluées selon les critères intransigeants de l'histoire. En effet, là Coran s'est comporté à l'égard de ces événements ou de ces personnages avec la liberté créatrice de tout art. Les éléments historiques de ces qisas sont donc vidés de leur sens historique, ils sont revêtus désormais d'une signification religieuse ou morale. Il en est de même pour les paraboles ou les légendes introduites ailleurs ; assumées, en étant au besoin remaniées, par les visées exclusivement religieuses du Message coranique, elles sont reléguées au rang de moyens pour favoriser la compréhension du croyant ou convaincre l'incrédule de son erreur. Par conséquent, quiconque aborde le Coran en se munissant du scalpel de la science ou du microscope de l'histoire se fourvoie d'entrée de matière sur les sentiers de l'erreur. En bref, ce serait porter atteinte à la vérité que d'interpréter le Coran avec une optique autre que l'optique spécifiquement religieuse. Si, pour mieux servir la vérité, le Coran a su avoir recours à divers modes d'expression littéraire, l'exégète doit lui-même faire tous les rétablissements nécessaires afin de ne pas être esclave de la lettre et de saisir le signifié audelà du signifiant.

Le contenu immédiat des qisas coraniques perd donc son entité propre. Intégré, au moyen d'une création "artistique", au Message global du Coran, il est désormais assumé par celuici. Ces qisas étaient porteuses d'une signification autonome lorsqu'elles étaient situées en dehors du Coran. Mais maintenant qu'elles sont agrégées au Message spirituel du Coran, elles sont comme transfigurées par les buts qui leur sont assignés et qui ne sont autres que ceux poursuivis par le Coran luimême : alhidâya (la Droite Guidance), alirshâd (La Guidance spirituelle), alindhâr (avertissement), albishâra (l'annonce d'une bonne nouvelle), al'iza (l'admonition), etc.

Dans la partie analytique de ce compte rendu nous avons déjà fait état des buts (maqsûd, plur. : maqâsîd ; gharad, plur. : aghrâd) par rapport auxquels les qisas coraniques se comportent comme de simples supports ou références. En quelques pages de son ouvrage (pp. 200222), Khalaf Allâh les reprend de façon plus condensée et explicite. Certains récits, selon lui, sont relatés pour réconforter le Prophète et conseiller aux croyants la confiance et la patience face aux difficultés rencontrées. L'histoire de Noé, par exemple, vise à établir un parallélisme entre la situation de ce personnage de l'Ancien Testament et les obstacles auxquels se heurte le Prophète Muhammad dans sa prédication (sourate 71). Dans l'un et l'autre cas Dieu aura finalement raison des infidèles... D'autres qisas ont pour but d'affermir la foi des croyants. La lutte entre Satan et Adam, par exemple, est le résumé de toute l'histoire de la lutte entre les forces du bien et les forces du mal (Coran 7,$_{11\ ss}$). Le récit de la rencontre entre Pharaon et Moise montre un cas "exemplaire" d'obstination et d'orgueil face aux Signes divins (Coran 10,$_{75\ ss}$). Le rappel de l'histoire d'Abraham souligne le danger de l'idolâtrie (Coran 26,$_{69\ ss}$). Mais, malgré la diversité des situations et des personnes qu'elles présentent, ces qisas ont toutes la même orientation finale : consolider la foi des croyants et aider ceuxci à surmonter les difficultés de leur adhésion aux dogmes et aux principes religieux de l'Islam (Résurrection, Unicité divine, etc.)... Finalement, certains récits, tel celui relatif à Maryam (Coran 3,$_{35\ ss}$), servent d'illustration à l'origine céleste du Message prêché par Muhammad. Ce dernier, quoique semblable à tous les autres hommes, est réellement investi d'une Mission divine. Homme parmi les hommes, il est aussi Prophète, chargé de transmettre aux autres les Prescriptions divines délimitant le Sentier de la Droite Guidance.

Adjointes à la trame dogmatique du Coran, les qisas témoignent d'éléments culturels et religieux déjà connus des auditeurs de la Parole divine prêchée par Muhammad. Par la fonction qui leur est impartie au sein de ce Message religieux, elles acquièrent cependant une dimension toute nouvelle. Elles sont au service, sans plus, de l'ultime Message adressé par Dieu à l'homme par la voie du Sceau des Prophètes. C'est à ce titre qu'elles prennent un caractère non plus événementiel, mais dogmatique, et donc qu'elles se situent désormais dans la sphère et sous

l'influx de l'Inspiration divine. En aucun cas, elles ne peuvent donner à penser à quelque initiative ou "participation" humaine dans l'œuvre exclusivement divine de la Révélation.

3. Quelques lois psychologiques et sociologiques de la foi.

Le développement dont il sera maintenant question, quoique intégré dans le corps de l'ouvrage présenté ici (pp. 6291), s'écarte quelque peu de la ligne directrice que nous avons tenté précédemment de dégager dans l'œuvre de Khalaf Allâh. Notons cependant les raisons qui motivent un tel développement. Dans les qisas coraniques, telles que les lit l'auteur, il est souvent question des réactions des auditeurs, le plus souvent incrédules, de la Parole divine proférée par le Prophète Muhammad. Ce sont ces réactions que Khalaf Allâh tente ici de clarifier, en cherchant à y discerner certaines constantes qui seront, en définitive, celles de la foi ellemême... ou de l'incroyance.

Toute foi à un Donné révélé s'inscrit en effet dans une histoire personnelle et collective, dans un certain milieu, dans tel contexte psychosociologique. Elle prend place très souvent au terme d'un dialogue ou d'un affrontement(11) entre les auditeurs de la Parole divine et le Prophète qui transmet cette Parole. Si la Révélation divine, non pas dans son Origine ou sa contexture fondamentale, mais dans son développement progressif, porte de quelque manière le reflet des réactions qui s'offrent à elle, il valait en effet la peine de faire allusion à ces préliminaires de la foi ou de l'incroyance.

Au nombre des lois psychosociologiques dont il est ici question, Khalaf Allâh signale surtout le fait que les hommes ont besoin de guides pour les amener à progresser vers un idéal éthicoreligieux plus parfait et donc plus exigeant. Sinon les coutumes, avec la commodité qui les caractérise et la tranquillité d'esprit qu'elles créent, risquent de prendre toujours davantage le dessus pour finalement entraver tout progrès en avant du sens religieux. Qu'ils soient pris individuellement ou collectivement, les croyants ont cependant une tendance instinctive à considérer tout Message religieux nouveau comme une atteinte à leurs propres croyances. Leur premier réflexe sera donc de se défendre. *"L'âme du croyant n'admet pas la contradiction"*. C'est à ce point que se situe l'intervention du Prophète. C'est là aussi que gît la difficulté de sa mission. Il a pour but d'être un ferment de renouveau face aux traditions sclérosées. Il sera amené peut-être à remettre en cause l'autorité des Anciens ou la situation culturelle et intellectuelle du milieu auquel il s'adresse et qu'il a pour mission de faire évoluer. C'est de ce choc de l'ancien (qui prend souvent les couleurs du fanatisme) et du nouveau que naît la foi ou le refus de croire, compte tenu du fait que la richesse matérielle est un facteur décisif dans l'incrédulité.

Dans une étude très détaillée qu'il consacrait à l'historique du "cas" Khalaf Allâh, le Père J. Jomier signalait le péril encouru par l'auteur dans cette étape du développement de sa pensée :

"L'intérêt que M. Khalaf Allâh porte à l'aspect littéraire du Coran semble bien exclusif et le souci de dégager des lois psychologiques ou sociologiques paraît s'être développé chez lui au détriment des préoccupations historiques ou surtout religieuses.

Le lecteur ne peut se défendre de l'impression que, systématiquement, l'accent est mis sur les facteurs sociologiques au point que la force de la vérité en elle-même est complètement passée sous 'silence(12)."

Cela ne revient pas à dire, selon nous, que Khalaf Allâh ait tenté d'assister à la naissance de la foi ou de l'incroyance par le simple examen des rouages du psychisme humain ou des réactions issues d'un milieu déterminé. En outre, il nous semble évident que son étude n'a pas l'ambition de scruter le Message religieux du Coran selon toute son amplitude doctrinale, ni même dans son contenu central. Il envisage la Révélation divine sous l'angle précis de son "point d'impact" sur les différents milieux présents à la Mekke et à Médine, ces milieux qui n'étaient pas vierges de toute croyance ou acquis culturel. Qu'un affrontement ait eu lieu entre ce passé culturel et religieux et la nouvelle Religion, nombre de versets coraniques s'en font l'écho. Mais que la Révélation coranique, objectivement prise, porte le reflet des convictions ou des croyances antérieures de ceux auxquels elle est destinée, en vue de "s'adapter" à eux et d'acquérir ainsi une plus grande force de conviction (al-qudra &alâ lta'thîr), c'est ce que prouvent de manière plus éloquente, selon Khalaf Allâh, les récits anecdotiques du Coran. Tel était l'objet précis des recherches de l'auteur de **alFann alqasasî fî lQur'ân alKarîm**.

Poursuivant son appréciation critique, le Père J. Jomier écrivait:

"... si les études de la thèse ne sont prises que comme des travaux de soubassement, comme les fondations solides mais partielles d'un édifice plus vaste que d'autres achèveront, le fait n'a rien d'anormal ; en ce cas, la critique littéraire ou psychologique profane prépare une meilleure compréhension du cadre dans lequel s'expriment les valeurs religieuses. Mais si le lecteur oublie qu'il s'agit là seulement d'une première étape et néglige d'aller plus loin, cette attitude devient au contraire dangereuse. Il se peut qu'instinctivement, les milieux religieux musulmans aient été plus sensibles aux dangers qu'aux avantages d'une telle méthode(13)".

Ces quelques lignes relèvent le côté positif de l'entreprise exégétique poursuivie par Khalaf Allâh. Elles en révèlent aussi les dangers. Une brèche atelle été ouverte, au moins momentanément, dans la conception classique et traditionnelle du tafsîr coranique ? Sans doute. Mais il nous semble indispensable de rappeler que Khalaf Allâh a tenu, à maintes reprises, à souligner l'attribution exclusivement divine de la Révélation, nonobstant certains emprunts, intentionnellement faits aux destinataires de cette Révélation, d'éléments culturels et religieux auxquels la facture "littéraire" du Coran a donné une autre signification. A ce titre, l'auteur se rattacherait peut-être, ne fûtce que de loin, à la science des Asbab alNuzûl ("causes circonstancielles" de la Révélation).En tout cas, s'il porte son attention sur ce que nous avons appelé le "point d'impact" de la Révélation, il n'envisage absolument pas le mode de transmission de celleci, sinon pour y souligner, conformément à la Tradition classique de l'Islam, la passivité du Prophète. Par là, apparaissent, une fois de plus, les limites restrictives de son étude.

Conclusion.

Dans les livres et les écrits de Khalaf Allâh qui font suite à **al-Fann alqasasî fî lQur'ân alKarîm**(14),le ton change de façon notable. Certes, le point de départ de la recherche demeure le Livre Saint de l'Islam. Cependant la pensée prend une tournure beaucoup plus apologétique. Soucieux de retour à la Tradition séculaire de l'Islam, orientant sa démarche à la lumière du Message coranique qui n'a rien perdu de son immuable actualité, Khalaf Allâh s'inscrit dans la ligne du Réformisme prôné par alAfghâni, Muhammad &Abduh et Rashîd Rida. Une telle orientation donne à ces écrits ultérieurs de l'auteur une coloration identique et une présentation qui frôle la monotonie.

Un certain nombre de penseurs musulmans contemporains, il n'est que juste de le rappeler, se révoltent contre une telle perspective, jugée trop servile par rapport au legs du passé. Il nous semble néanmoins que la permanence de l'optique réformiste, détectée dans les écrits ultérieurs de Khalaf Allâh, est le reflet d'un important courant de pensée qui ne cesse d'être présent au sein de l'Islam égyptien auquel appartient Khalaf Allâh. Seraitil opportun d'ajouter que cette optique réformiste a l'avantage d'être "rassurante" pour de très nombreux croyants musulmans affrontés aux remises en question suscitées par la "modernité" ? Nous pensons pour le moins qu'elle traduit un souci, sans cesse ravivé, d'édifier l'aujourd'hui de la civilisation sur les bases d'une Tradition multiséculaire et viscéralement assimilée, dûton pour ce faire avoir recours à une "exégèse" que d'aucuns jugent trop facile.

S'il y a donc un aspect innovateur à chercher dans les écrits de Khalaf Allâh, c'est plutôt dans l'œuvre proprement exégétique de cet auteur qu'il se situerait. Dans l'étude consacrée à l'art dans les récits anecdotiques du Loran, nous percevons en effet un désir de collaboration personnelle et dégagée de certains schèmes de pensée sclérosés, en vue d'élaborer au moins une esquisse de réponse à l'une des questions majeures posées à l'Islam contemporain.

Conscient des risques certains auxquels l'exposait son entreprise exégétique, Khalaf Allâh a su conduire à leurs premières conséquences pratiques les intuitions du Shaykh Amîn alKhûlî, empruntant à ce dernier son inspiration et son originalité. Comment interpréter alors le fait que Khalaf Allâh ait, par la suite, délaissé cette première ligne de recherche pour suivre un sentier où abondent les disciples modernes du Réformisme ? Estce dû à la présence d'obstacles devant lesquels les tentatives individuelles achoppent presque inévitablement ? Il y a tout lieu de le croire.

Les efforts conjugués de penseurs musulmans d'origine et de formation différentes permettraientils à l'exégèse coranique de découvrir la nouvelle issue qu'elle semble devoir chercher, sans pour autant rayer d'un trait son passé ? Le contact d'autres expériences d'interprétation scripturaire seraitil pour le tafsîr coranique une expression concrète du dialogue des religions auquel nous invite notre siècle.?

Tel est l'avis du penseur tunisien Muhammad Talbi et nous ne pouvons mieux faire que de le citer ici :

"Une nouvelle exégèse, ne reniant pas forcément les richesses et les acquis positifs du passé, est nécessaire, et elle a besoin d'un climat d'aventure, d'échange, et de tension pour être à jour, et répondre à toutes les inquiétudes. En créant ce fertilisant climat de tension, qui avait dramatiquement manqué à l'Islam durant des siècles, le dialogue peut avoir pour rôle de sortir les musulmans de leur faux confort, et d'ouvrir de nouveau leurs cœurs et leurs oreilles au Message de Dieu. Car si la Parole de Dieu, comme le croit tout musulman, est éternelle, il en découle forcément que, quoique révélée dans le temps et dans l'espace, elle transcende aussi la temporalité et spatialisation, pour être toujours et partout audible, présente et constamment neuve. Elle doit donc être perçue et reçue, non d'une manière statique, mais comme une somme de virtualités et de potentialités qui doivent être sans cesse actualisées par une interrogation toujours recommencée. Cette exigence n'est pas forcément révolutionnaire. Elle est celle de nombreux exégètes du passé qui avaient été justement fascinés par la richesse de significations du mot coranique, qui brise les barrières habituelles du langage sous la poussée exubérante des virtualités. D'où la nécessité d'écouter Dieu avec nos oreilles d'aujourd'hui, dans l'instant constamment présent. La relance d'une exégèse moderne, cumulant à la fois la prudence et les audaces, en prise directe sur les angoisses, les inquiétudes et les interrogations de notre temps, est donc la condition sine qua non pour que Dieu ne soit pas exproprié du monde, et redevienne présent dans l'agir humain. Elle ne peut se développer ailleurs que dans le climat du dialogue avec tous, croyants et incroyants"(15).

*** * ***

MUHAMMAD AHMAD KHALAF ALLÂH (1916-)

Les sources des récits coraniques

Extraits de **L'art des récits anecdotiques dans le Coran**
traduits par M. Mohsen Ismaïl.

Tout comme l'avaient déjà fait les théologiens pour la législation, nous devons étudier les sources des récits coraniques. Bien plus notre tâche, (concernant les récits coraniques), semble plus impérieuse. Car les théologiens se sont permis de discuter les sources des éléments d'ordre religieux dont la connaissance ne parvient que par les prophètes et les messagers vu leurs caractères mystérieux. Pour nous, nous ne faisons que rechercher les sources de récits dont les éléments font partie des épisodes humains et que nous pouvons les connaître même sans l'intermédiaire des messagers et des prophètes. Il suffit donc de mettre, les réactionnaires, les inertes et tous ceux qui sont de ce genre, face à ce verset qui dit clairement que le Coran renvoie certains de ses comparaisons et de ses paraboles à leurs sources premières ou à la bible et à l'évangile: " *Mohammed le messager de Dieu et ceux qui sont avec lui, sont durs envers les mécréants et miséricordieux entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant de Dieu grâce et agrément. Leurs visages sont marqués par la trace laissée par la prosternation. Telle est leur image dans la Thora et dans l'Evangile: celle d'une semence qui sort sa pousse, puis se raffermit, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige, à l'émerveillement des semeurs. (Dieu) par eux (les croyants) remplit de dépit les mécréants. Dieu promet à ceux d'entre eux qui croient et font de bonnes œuvres un pardon et une énorme récompense.* " (al-fath$ 48,29).

Il convient donc que nous partions à la recherche de la vérité pour proposer aux gens une théorie valide qui se base sur l'examen des différents phénomènes existants dans les récits coraniques (p. 256) afin de les bien analyser. C'est ainsi que nous pourrons résoudre tous les problèmes rencontrés par les exégètes et c'est en ce moment là que nous pourrons libérer les récits coraniques de toute équivoque (p. 257)...

...La première question, dans ce chapitre, (consiste à rappeler) que le Coran n'a pas adopté la même démarche que celle qui est suivie par la Bible. Le Coran n'a pas parlé des messagers et des prophètes de la même manière. Il a choisi certains parmi eux plutôt que d'autres " *Et il y a des messagers dont Nous t'avons raconté l'histoire précédemment, et des messagers dont Nous ne t'avons point raconté l'histoire et Dieu a parlé à Moïse de vive voix* " (4,164). S'ajoute à ceci que, dans son choix de certains prophètes, le Coran n'a pas cité toutes les informations qui concernent ceux-ci, mais il a choisi ce qui pourra correspondre à l'état de " l'appel islamique " (dans ses débuts) et à la position du prophète Mohammed par rapport aux siens. Nous ne trouvons donc pas dans le Coran tous les détails qu'on peut rencontrer dans la Bible. En plus, le Coran n'a pas respecté un ordre chronologique en tant que facteur essentiel dans la présentation des récits comme c'est le cas pour la Bible. Ceci ne peut que démonter la différence majeure entre les récits coraniques et les récits bibliques. Si la Bible avait tendance, par les récits, à écrire l'histoire (juive), le Coran, par l'évocation de certains récits, ne visait que la prédication, l'enseignement, l'Annonciation, l'avertissement, la direction morale, le conseil, l'explication des

préceptes du message islamique et la réfutation des adversaires. Le récit coranique vise enfin à affermir le prophète Mohammed et ceux qui l'ont suivi. Il cherche aussi à intimider des associateurs et des infidèles. Le récit coranique avait bien d'autres intentions mais dans tous les cas, faire de l'Histoire n'est aucunement son objectif.

La deuxième question, dans ce chapitre, (consiste à savoir) que ceux dont le Coran a choisi de parler n'étaient pas issus, en leur totalité, du milieu arabe (l'Arabie), mais ils étaient en majorité égyptiens, hébreux, sabéens, grecs ou romains. Ils ont vécu dans leurs propres régions et ils étaient envoyés pour leurs habitants. C'est dans ces pays mêmes que les événements, (liés aux récits rapportés), se sont déroulés. C'est là que les prophètes se sont adressé à leurs adeptes dans les langues pratiquées dans ces régions. Le dialogue s'est parfois déroulé dans des langues que nous n'avons aucune idée. Sinon dans quelle langue Dieu a-t-Il parlé aux anges et au diable (ce dialogue que l'on connaît) dans le récit qui parle de la création d'Adam ? (p. 258) Dans quelle langue le diable s'est-il exprimé en parlant à Adam dans le récit où l'on évoque l'expulsion du paradis ? Nous ne pouvons faire à ce propos que des suppositions qui restent imaginaires.(16)

Ce grand nombre de prophètes et de messagers (cités dans les récits), tels qu'Adam, Abraham, Isaac, Jacob, Salomon, David, Joseph, Moïse, Job, Jonas, Ilias (Elie), et bien d'autres, n'étaient pas des inconnus pour les premiers auditeurs. Bien au contraire, ils étaient connus et leurs histoires ont bien circulé dans leurs milieux et les informations les concernant se sont transmises de père en fils puis sont passées dans les régions voisines. Nous croyons fermement qu'il n'y a personne qui peut nier ce fait et soutenir que ce genre de récits (des prophètes) relève d'une connaissance mystérieuse et exclusivement divine que Dieu a déployée au bénéfice de ceux qu'il a choisis d'informer. Une telle assertion serait contraire à la nature des choses. Il s'agissait d'informations connues dans les entourages des prophètes - que la paix soit pour eux - ainsi que dans les régions où ces histoires ont circulé. Ce que nous voulons savoir ici, c'est le rapport qui aurait existé entre ces récits et le milieu arabe en général et surtout le milieu mekkois avant la carrière prophétique de Mohammed et avant la révélation du Coran. A cet endroit, connaissait-on quelques informations sur ces prophètes ou ceux-ci étaient-ils complètement ignorés ? La réponse est tellement importante qu'elle va nous donner la clé des questions suivantes:

- Le récit tel que le Coran l'a présenté, comportait-il des emprunts à la mentalité courante en Arabie ou bien était-il marqué par les traits des milieux dans lesquels avaient vécu les prophètes en question? La réponse à cette question nous clarifiera la méthode (p. 259) suivie par le Coran dans la formulation du récit quant au rapport de ses éléments avec le contexte. Avait-il procédé à la présentation d'éléments connus et habituels ou plutôt à des éléments étranges et rares?
- L'art persuasif du Coran et son apport technique qui a influencé la littérature arabe à travers l'histoire sont des éléments qui nous permettront de nous rendre compte du caractère inimitable du Coran qui a représenté un défi pour les arabes (alors qu'il s'exprime dans leur propre langue).
- (Par l'étude des récits, nous souhaitons) aboutir à une théorie ou une règle qui nous permettra de résoudre certains problèmes et répondre à certaines questions relatives aux récits coraniques afin d'en dissiper toute équivoque.

En effet, le rapport existant entre les récits coraniques et le contexte arabe (pendant la révélation) se répartit comme suit:

- Un premier type de récit dont nous pouvons admettre dès le départ qu'il n'est point connu dans le milieu mekkois. Il s'agit des récits qui visaient à consoler le prophète et à répondre aux questions que les associateurs de la Mecque n'hésitaient pas à lui poser pour vérifier la véracité de son message et de sa prophétie. Dans ce sens, l'exemple du récit de la caverne (*Al-kahf*) représente l'une de ces réponses.
- Un deuxième type dont nous pouvons dire aussi, dès le premier abord, qu'il est connu en Arabie. Nous pouvons citer, dans ce cadre, l'exemple des récits connus déjà dans la poésie de la période préislamique comme l'histoire de &*Âd* et de *Thamûd*..
- Un troisième type - c'est le plus abondant - laisse le lecteur incapable de bien le classer soit dans le premier type soit dans le deuxième. Nous renvoyons aux exemples de l'histoire d'Adam avec le diable, aux passages qui parlent de la création de l'Homme, aux récits qui parlent de prophètes tels que Loth, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, David, Job et autres. Le rapport de ce type de récits avec le milieu mekkois présente deux caractéristiques: la **méthode** de la citation et la **répétition** de la même histoire plusieurs fois.

- Concernant la **méthode**, l'abrègement de certains récits nous laisse sentir que le Coran renvoie à des informations déjà connues.(p. 261)... Le but d'une telle brièveté peut être que l'avertissement et l'appel à tirer les leçons.
- Quant à la **répétition**, il y a là une manière d'insister sur certains prophètes plutôt que sur d'autres... Moïse est cité beaucoup plus que Job, par exemple. Ceci avait bien ses raisons car Moïse est le prophète des juifs dont la pensée religieuse prédominait en Arabie à cette époque là. C'est ce qui incitait les arabes à s'informer constamment auprès les juifs au sujet de la mission prophétique de Mohammed. (p. 262)...

(...) En conclusion, nous pouvons dire:

- Le récit n'a pour but que de mettre en valeur la vérité religieuse...(p. 290)
- Cette vérité religieuse nécessite une certaine compréhension qui se base sur l'analyse littéraire des récits...
- Les événements et les personnages contenus dans les récits coraniques sont éléments qui peuvent être historiques comme ils peuvent être de simples évocations de ce qui est déjà connu...
- Cette matière existait généralement en Arabie et le Coran l'a utilisée à des fins religieuses et non pas dans un but historique. Le but en est l'exhortation au bien et l'appel à tirer des leçons de ces récits...(p. 291).

Les personnages dans le récit coranique.

... Il ne s'agit pas ici des seuls êtres humains. Nous désignons tout personnage ayant joué un rôle dans le récit coranique. Parmi les personnages on peut rencontrer les anges, les djinns, les oiseaux, les insectes et les êtres humains, hommes et femmes.

*** Les oiseaux et les insectes.**

Pour ce qui est des oiseaux et des insectes, on les rencontre dans le même récit. C'est le récit de Salomon dans la Sourate des fourmis (*Al-naml* - 27). Nous trouvons la huppe et la fourmi qui jouent leurs rôles comme s'il s'agissait d'un personnage ordinaire dans le récit (p. 296). Nous voyons la fourmi qui avertit ses consœurs d'un mal éventuel qui risque de leur arriver. Elle leur demande de rentrer dans leurs demeures de peur que Salomon et ses armées ne les écrasent sous leurs pieds sans s'en rendre compte. La réaction de Salomon qui parlait aux animaux et comprenaient leur langue fut, selon le Coran: " *Il sourit, amusé par ses propos et dit: permets-moi, Seigneur, de rendre grâce pour le bienfait dont Tu m'as comblé ainsi que mes père et mère, et que je fasse une bonne œuvre que Tu agrées et fais-moi entrer, par Ta miséricorde, parmi Tes serviteurs vertueux* ".(Coran, 27,19).

Quant à la huppe, Salomon va se servir d'elle comme d'une informatrice qui lui parlera des autres royaumes qui lui étaient inconnus. " *Puis il passa en revue les oiseaux et dit: pourquoi ne vois-je pas la huppe? est-elle parmi les absents? Je la châtierai sévèrement! ou je l'égorgerai! ou bien elle m'apportera un argument explicite. Mais elle n'était absente que peu de temps et dit: j'ai appris ce que tu n'as point appris; et je te rapporte de Saba' une nouvelle sûre. J'ai trouvé qu'une femme est leur reine, que de toute chose elle a été comblée et qu'elle a un trône magnifique. Je l'ai trouvée, elle et son peuple, se prosternant devant le soleil au lieu de Dieu. Le diable leur a embelli leurs actions, et les a détournés du droit chemin, et ils ne sont pas bien guidés. Que ne se prosternent-ils pas devant Dieu qui fait sortir ce qui est caché dans les cieux et la terre, et qui sait ce que vous cachez et aussi ce que vous divulguez? Dieu! Point de divinité à part Lui, le Seigneur du Trône Immense. Alors Salomon dit: Nous allons voir si tu as dit la vérité ou si tu as menti. Pars avec ma lettre que voici; puis lance-la sur eux; ensuite tiens-toi à l'écart d'eux pour voir ce que sera leur réponse. "* (Coran, 27,20-28).

Nous pouvons remarquer, d'après ce passage, la vigilance de la huppe. Elle était au courant de tout ce que la reine et son peuple faisaient. Le coté religieux est mis en exergue: la reine et son peuple se prosternent devant le soleil au lieu de Dieu, la huppe témoigne aussi que c'est le diable qui leur a embelli leurs actions et les a détournés du droit chemin. La huppe va plus loin et attire l'attention sur les causes essentielles qui doivent inviter à l'adoration de Dieu (p. 297). N'est-ce pas Lui qui révèle ce qui est caché dans les cieux et sur la terre, Lui qui sait ce que les gens cachent et aussi ce qu'ils divulguent?

C'est cette position de la huppe qui a provoqué l'étonnement de *Râzî* puis celui d'autres exégètes. Ils étaient surpris par le geste de la huppe qui, dans sa vision des choses, a fait preuve d'une sagesse, d'une clairvoyance et d'une intelligence dépassant même les compétences de Salomon...

Cependant, si ces exégètes avaient étudié cette question dans la logique de la nécessité artistique du récit, ils auraient pu constater que ce type de personnage n'a pas existé en dehors du rôle qu'il joue dans le récit. C'est ainsi que les exégètes n'auront plus à s'étonner davantage...

D'ailleurs, nous rencontrons dans la littérature classique plusieurs exemples de genre de récit. Il suffit de donner ici l'exemple du livre " *Kalîla wa Dimna* " (traduit par Ibn al-Muqaffa&). On y trouve les oiseaux et les animaux qui parlent et qui font preuve de sagesse. Mais je crois que l'origine de cet étonnement des exégètes ne vient que de leur incapacité à reconnaître ici ce qu'ils ont l'habitude de voir et de toucher, ce qui en force certains à recourir à l'explication du miracle...(p. 299).

*** Les Hommes.**

Dans les récits coraniques on trouve fréquemment la mention des hommes. Il s'agit dans la plupart du temps des prophètes...Parfois on trouve la mention des rois ou des ministres..., les frères de Joseph et ses compagnons de prison. Souvent le récit ne donne pas d'importance à la description physique de ceux-ci...(p. 305) Il n'y a pas non plus grande insistance sur leurs noms (hormis le cas des prophètes)...(p. 306)

(D'une façon générale), la mention des hommes est liée à des événements importants de l'histoire... Si nous essayons de comprendre leurs réactions et leurs états psychologiques tels que les récits les présentent, nous pouvons comprendre les conditions dans lesquelles vivait le prophète Mohammed dans son milieu mekkois... C'est d'ailleurs ce qui explique le but de ce type de récits qui vise la consolation du prophète et la diminution de la pression qu'il subit... (p. 313).

*** Les femmes.**

En évoquant les femmes dans les récits, le Coran n'a pas transcendé la tradition courante qui est marquée par deux caractéristiques: la femme est considérée comme l'auxiliaire de l'homme, et son prénom ne doit pas se prononcer publiquement tout seul ...

En parlant d'Ève, par exemple, le Coran ne cite jamais son prénom. Ce qui nous parait étrange surtout qu'il s'agit de la mère de l'humanité, de la première femme venue dans ce monde, et puis c'est bien elle - selon la Bible - qui a poussé Adam à manger de l'arbre dont Dieu leur a interdit de manger le fruit ce qui leur a coûté d'être expulsés du paradis...

Si nous passons en revue toutes les femmes citées dans les récits coraniques, nous constatons qu'elles obéissent à la même règle...S'il s'agit d'une femme mariée, on rencontre souvent l'expression " la femme d'untel " (*Imra'at*^{u} *fulân*). On trouve, par exemple, " la femme de Noé, la femme de Loth, la femme d'Abraham, la femme de 'Imrân, la femme du Pharaon ".

Pour les femmes non mariées on ne cite que le mot " *Imra'at*^{un} "(femme), c'est d'ailleurs le cas pour la reine de Saba... (p. 317).

Une seule femme échappe à cette règle, quand le Coran parle de *Maryam* (Marie). Ceci est dû, aussi une autre fois, à un contexte où les gens croyaient que Jésus est le fils de Dieu alors que le Coran cherchait à abolir cette croyance. Il a donc insisté sur le fait que &*Ïsâ*(Jésus) est le fils de Marie, que sa naissance prodigieuse se produisait sans père et que cette naissance est semblable à celle d'Adam que la paix soit sur eux. C'est donc la raison pour laquelle le Coran a cité explicitement le prénom de Marie et même l'a répété plusieurs fois en disant qu'il est le fils de Marie et non pas le fils de Dieu. (p. 318).

* * *

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: B. Castang

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 Euros; (175 F) - Etranger: 30 Euros; (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: **http://www.comprendre.org/** adresse e-mail: **redaction@comprendre.org**

Notes

1. R. Caspar, *"Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman ?"*, in **Studia Missionalia**, vol. 20 (1971), Roma, Università Gregoriana, p. 116.

2. Né le 19 septembre 1916, de mère soudanaise, à Minya lQamh (Province de la Sharqiyya, Egypte). Il "mémorise" le Coran au kuttâb de Banadf, un village de BasseEgypte, où il passe toute son enfance. De 1927 à 1929, il étudie à Zagazig, dans l'institut religieux qui prépare à l'Université islamique d'alAzhar, (le Caire). Délaissant alors la filière de l'enseignement traditionnel, il entre à la Faculté de Lettres de l'Université du Caire où il suit les cours de Tâhâ Husayn, Mustafâ 'Abd alRaziq et Ahmad Amîn. Il obtiendra sa Licence en Lettres Arabes en 1939. La rencontre du Shaykh Amîn alKhûlî ayant été pour lui décisive il se spécialisera par la suite en tafsir ou exégèse coranique. Ayant obtenu son Magistère, en 1942, en cette matière il prépare alors son doctorat sur "l'art des récits anecdotiques dans le Coran" tout en assumant la fonction de répétiteur à la Faculté de Lettres de l'Université du Caire. En 1947, la thèse est prête et dactylographiée (Min asrâr ali&jâz). On refusera cependant à son auteur le droit de la défendre, vu la réplique violente de l'Université d'alAzhar qui incriminera Khalaf Allâh d'être coupable d'un "crime suprême d'athéisme et d'ignorance". Sans travail de 1948 à 1952, notre auteur consacre ses efforts à la rédaction d'une autre thèse sur un tout autre sujet. DocteurèsLettres en 1952 il assume alors diverses fonctions dans l'enseignement. De 1963 jusqu'à ce jour, il est employé au Ministère de la Culture. (Nous devons ces renseignements au P. J. Jomier, ainsi qu'à une entrevue que nous a accordée Khalaf Allâh le 29 mars 1972).

3.Amîn alKhûlî (18951966) fut professeur de littérature arabe et de tafsir coranique, de 1928 à 1953, à l'Université du Caire. Fondateur de l'association littéraire *Madrasat alUmana'* et de la revue *AlAdab*. Membre de l'Académie Arabe du Caire. Auteur de nombreuses études sur la langue arabe et les sciences coraniques.

4.**AlFann alqasasî fi 1qur'ân_alKarîm**, 2ème éd., le Caire, 1957, 337 pp. On peut consulter sur cet ouvrage l'abondante étude du Père J. Jomier, dont nous bénéficierons amplement ici : *"Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (19471951)"*, in : **MIDEO**, t. 1 (1954), pp. 3972.

5. in : **Manâhij tajdîd fi 1nahw wa 1balâgha wa_ltafsîr wa 1adab**, le Caire, 1961, pp. 307317; surtout pp. 310312.

6. Nous extrayons ce développement de la revue **alHilâj**, le Caire, décembre 1970 pp. 5665.

7. Ici, comme dans les autres citations coraniques, nous adoptons la traduction de D. Masson.

8. Voir encore : Coran 16,$_{24}$; 25,$_{56}$; 68,$_{1015}$ ...

9. Cf. : Coran 23,$_{83}$; 27,$_{68}$; 46,$_{17}$; 83,$_{13}$.

10. Il semblerait y avoir une exception en Coran 25,$_{5}$.

11. Dès 1942, Khalaf Allâh faisait porter son mémoire de Magistère sur le thème: la controverse dans le Coran. Cette œuvre inédite jusqu'à présent, vient d'être publiée sous le titre : **Muhammad wa 1quwâ 1-mudadda** (Muhammad et les forces d'opposition), le Caire, 1973, 354 pp. L'auteur s'efforce de décrire le déroulement de l'hostilité rencontrée par le Prophète Muhammad dans la prédication du Message coranique. Pour des motifs psychologiques (orgueil, envie, recherche de l'intérêt personnel, sousdéveloppement culturel, etc.) ou proprement doctrinaux (vocation prophétique de l'hommeMuhammad ; crédibilité des dogmes fondamentaux de l'Islam...), les Juifs, les "Associateurs" et les Chrétiens eurent recours à divers moyens (moquerie, polémique, violence, lutte armée...) pour empêcher la propagation de la nouvelle religion. Il nous est affirmé ensuite que le Prophète eut luimême recours à la violence en cas de nécessité, non pas d'abord pour convaincre, mais pour se défendre. Cependant, l'arme par lui utilisée fut surtout le dialogue ou la controverse (al-hiwâr ; aljadal). Ce fut elle qui, par priorité, lui assura la victoire sur ses opposants.

12. in : art. cit. pp. 51 et 59.

13. ibid., pp. 5253.

14.Nous nous référons ici à deux ouvrages que l'auteur considère comme les plus importants de ses écrits **alQur'ânwa mushkilat hayâtinâ 1mu&âsira** (Le Coran et les problèmes de notre vie contemporaine), le Caire, 1967, 268 pp.

Hâkadhâ yabnî lIslâm (C'est ainsi que l'Islam édifie la société contemporaine), le Caire, 1970, 226 pp.
Nous avons consulté de même une série d'articles publiés au Caire dans la revue mensuelle **alKâtib**, de septembre 1972 à octobre 1973. Ces articles ont été repris et développés dans : **alQur'ân wa1dawla**.(le Coran et l'Etat), le Caire, 1973, 195 pp.

15. M. Talbi, **Islam et dialogue**, Tunis, 1972, pp. 4546.

16. Voir, Al-Ghazâlî: **Al-Mustas$fâ**, pp. 338-339 tome I.